

- Современный культурно-цивилизационный процесс в философско-методологическом измерении
  - Медиатизация как фактор трансформации социальных пространств и метаморфозы культурных традиций
  - Синергетико-методологический анализ современных геополитических сценариев и рисков
  - Государство и политика в условиях глобальных и региональных преобразований
  - Функциональный статус образования в современном обществе
  - Право и мораль как общечеловеческие ценности и универсальные социальные регуляторы
  - Концепция «социальный капитал»: генезис и современное состояние
  - Вызовы постсовременности и динамика этнокультурной идентичности русской диаспоры в модернизирующемся эстонском обществе
- 

УДК 091+008.2:101.8

## Современный культурно-цивилизационный процесс в философско-методологическом измерении

**И. Я. Левяш**, доктор философских наук, профессор\*

*В статье на основе деятельностного принципа рассматривается классическая и современная футурология и их методологическая альтернатива. Для классической футурологии был характерен абстрактно-умозрительный подход — подмена объективной реальности идеализацией ее перспективы. Современная футурология унаследовала этот утопизм, но специфична тем, что интерпретирует его в духе «теории факторов», абсолютизации научно-технологической «оси» развития общества (пример — концепция «постиндустриального общества»). В отличие от таких подходов марксистская методология исходит из деятельностного принципа конкретно-исторической практики созидания общественного богатства, системно-синергетического триединства формационных, цивилизационных и культуротворческих оснований. Отсюда — ее принципиальный антидогматизм и неприятие эсхатологии. В таком контексте современная эпоха предстает как переходная, межформационная. Основной тренд современности — новая модернизация, и в ее мейнстриме зреют перспективные постиндустриальный и информационный уклады общественного устройства.*

*Ключевые слова: футурология, традиционное общество, индустриальное общество, постиндустриальное общество, марксистская методология, культура, цивилизация, варваризация, модернизация, постиндустриальный / информационный уклады общества.*

## Modern Cultural and Civilizational Process in the Philosophical and Methodological Dimension

**I. J. Levjash**, PhD of Philosophy, Professor

*In article on a basis of activity principle both the classical and modern futurology and their methodological alternative are considered. The classical futurology has an abstract-speculative approach - substitution of an objective reality by idealisation of its perspective. The modern futurology has inherited this utopianism, but is specific that interprets it in the spirit of «the theory of factors», with absolutization of scientifically-tehnological «axes» of development of a society (typical model — the concept «a postindustrial society»). In basic difference from such approaches, Marxist methodology proceeds from activity principle of concrete historical practice of creation of public riches, it is system-sinergetical unity formations, civilizations and cultural the bases. Because of it — its basic antidogmatism and aversion eschatology. In such context the modern epoch appears as transitive, forming the borders. The basic trend of the present — new modernisation, and in its mainstream social system ways ripen perspective postindustrial / information society.*

*Keywords: futurology, traditional society, industrial society, postindustrial society, Marxist methodology, culture, civilization, barbarism, modernisation, postindustrial / information society ways.*

---

\* Главный научный сотрудник Центра исследований глобализации, интеграции и социокультурного сотрудничества Института философии НАН Беларуси.

Поскольку «...не существует никакой «беспредпосылочной» науки» [1, с. 660], извечная и всегда открытая проблема, акцентированная Гёте: «Что значит знать? Вот в чем вопрос». Объект познания — мир человека и человек в мире как его микроуниверсум (Плотин: «Я во всем, и все во мне»), и возможны различные версии исходных предпосылок постижения человека как *homo symbolicus, sapiens, socialis, moralis*, а ныне — *technologicus, economicus*.

Однако ключ к постижению *сущности* человека — в уникальном — *креативно-деятельностном* — способе его жизнедеятельности. В процессе своей длительной предыстории уже выработавший способность к абстрактно-логическому мышлению, он изначально отчуждал свои сущностные силы и приписывал их мистическому началу. Библейский бог — прежде всего Деятель, Творец. «Я — Господь, сказал — и сделаю» (*Иезекииль*, 17:24); «Я делаю новое» (*Исайя*, 43:19). Екклесиаст начинает с сентенции о «суете сует», но итожит свою мудрость тем, «что нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими» (Еккл., 3:4); «Видел ли ты человека, проворного в своем деле? Он будет стоять перед царями» (Притчи, 22:29).

Уже средневековые философы заметили, что библейское «В начале было Слово» не точно переведено с древнееврейского, а затем и с греческого. В эпоху «бури и натиска» модернист Гёте расставил все точки над «і»: «„В начале было Слово“...Так ли понял я намек? / Ведь я так высоко не ставлю слова, / чтоб думать, что оно всему основа. / „В начале Мысль была“. Вот перевод. / Он ближе этот стих передает. / Подумаю, однако, чтобы сразу / не погубить работы первой фразой. / Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть?», — усомнился скептик и продолжил: „Была в начале Сила“. Вот в чем суть. / Но после небольшого колебания / я отклоняю это толкование. / Я был опять, как вижу, с толку сбит: / „В начале было Дело“ — стих гласит» [2, с. 47].

Такая интерпретация сущности человека и его эволюции уверенно стала парадигмальной. К. Маркс и Ф. Энгельс последовательно возражали против *мистификации истории* и писали, что напоминающая античный рок «История ничего не делает», люди — «авторы и актеры собственной драмы», и подчеркнули, что «предпосылки, с которых мы начинаем, ...не догмы, это действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» [3, т. 3, с. 18]. История — это активно-преобразующая деятельность преследующего свои цели человека.

Понятие деятельности «снимает» односторонность как идеалистического, так и «натуралистического» образов человека. С одной стороны, «действительное духовное богатство индивида всецело зависит от бо-

гатства его действительных отношений» [3, с. 36], с другой — материальное в человеке — это не просто «натуральное», а преобразованное его духовной деятельностью, работой «головы» [3, т. 23, с. 21].

В целом жизнедеятельность индивидов не сводима к своим материальным или духовным моментам и в сущности является общественно-исторической *практикой* — процессом, основанным на взаимобусловленности деятельных людей и результатов их деятельности — «обстоятельств». Но всякий раз — это уже во многом другие люди и другие обстоятельства. Такое единство предстает не только *каузальной*, но и *телеологически детерминированной деятельностью*, в которой, по Х. Ортега-и-Гассет, в конечном счете всё определяют «обстоятельства и решения».

Насколько решения, особенно в сфере должного (идеала), адекватны обстоятельствам? В этом напряженном смысловом пункте важно проследить социофилософское и герменевтическое *различие между текстами и их контекстом*. Классический прецедент — состоявшийся в XIII в. диспут между «ангельским доктором» Фомой Аквинским и «доктором *universalis*» Альбертом Великим. Ученые мужи от восхода солнца до заката спорили по схоластическому, на первый взгляд, вопросу: «*Есть ли у крота зрение?*». В финале находившийся рядом садовник предложил извлечь одного из кротов на божий свет и воочию убедиться, есть ли у них зрение. Но диспутанты решительно возразили, заявив, что спорят только о *принципе*.

Схоластика? Однако метафора «крота» оказалась устойчивой. По сути, речь шла о человеческой практике как о *стихийном*, но выявляющим определенную *логику* процессе. Поэтому Гегель писал о «кроте истории» и Маркс вслед за ним: «Старый крот, ты хорошо роешь свою нору».

Каков смысл этой логики? Кто *субъекты* этого процесса и *как* они его осуществляют? Изначально ответ оказался в духе *футурологии* — разрыва между абсолютными идеалами и радикальными решениями, с одной стороны, и всегда относительными обстоятельствами — с другой.

В протоевропейской традиции футурология впервые предстала в форме ветхозаветной эсхатологии, в мистерии Апокалипсиса. Сакральный текст гласит, что грядет тотальное наказание грешников, но спасение праведников, и тогда будет «новая земля и новое небо». Но кто эти праведники? Ответ заключен в ситуации наказания Вседержителем погрязшего в грехе Содомы и тяжбе между Авраамом с Господом. По адвокатской просьбе пророка Творец соглашался пощадить город, если там останутся — в последовательном ряду — 100, 50, даже 10 праведников, но когда Авраам спросил, чему быть, если в городе их останется *менее* 10, Судья... не ответил и «удалился».

Итак, Вершителю судеб «ничто человеческое не чуждо», но при условии, что среди «человеков» будет не менее 10 праведников. В противоположность этой почти неизвестной, но по сути классической версии абстрактного гуманизма испанский мыслитель-экзистенциалист М. Унамуно был религиозным человеком, но подчеркивал: «*Никакой человек мне не чужд*».

Свою «табель о рангах» исповедовал создатель другого футурологического проекта Платон. Легендарную Атлантиду он поместил где-то за пределами известного ему античного мира. Великий философ благоразумно предположил, что там, в отличие от афинских «праведников», которые обрекли на смерть его учителя Сократа, будет царство действительных праведников, впрочем, живо напоминающее деспотическую Спарту.

Чем мрачнее была «ночь Средневековья», тем более расцветала христианская футурология в эсхатологических формах, начиная с учения св. Августина о «двух Градах». Во второй половине XV — первой половине XVI в. Т. Мор создает свою «Утопию» (буквально — «место, которого нет»). В XVI в. Дж. Бруно, предвосхищая теорию относительности, поражает своей ересью учением о «множестве миров» и обрекает себя на отлучение от Церкви и сожжение (кстати, уже в конце XX в. Ватикан счел за благо возвести Ю. Гагарина в ранг «любимых сыновей Христа», но в беседе с советским ученым В. Арнольдом Папа Римский заявил, что Бруно не может быть прощен, потому что поставил под сомнение монополию Ватикана на *catoli* — буквально везде, повсюду, или духовное всевластие). Но еще в начале XVII в. Т. Кампанелла создал виртуальную модель «Города Солнца».

«Крот истории» неумолимо продуцировал свет идеала вопреки тьме своей «норы». Гегель писал о конечном торжестве «абсолютного разума», и целая плеяда мыслителей, которых принято называть «утопистами» (Сен-Симон, Фурье, Р. Оуэн), творили ныне во многом хорошо узнаваемые модели будущего социализма и коммунизма.

Казалось бы, жесткие реалии общества Модерна не оставили почвы для футурологических изысков и потребовали смыслового баланса между «обстоятельствами и решениями». В чем-то эта тенденция брала верх. Маркс обосновал концепцию смены исторических вех с точки зрения не «идеала», а объективной зрелости общественных производительных сил и их творца — чело века труда. Поэтому он, восхищаясь героикой Парижской коммуны, писал, что коммунары «штурмовали небо», т. е. опережали реальность. Но и сам он не был лишен иллюзий о возможностях и притягательной силе русской общины. Не был свободен от этих иллюзий и Ленин. Л. Толстой писал ему — еще

молодому пассионарию российской социал-демократии: «Вы гоните революцию из первого месяца беременности в девятый». Но уже ее признанный вождь Ленин настаивал на том, что «сразу» (!) после победы демократической революции необходимо переходить к революции социалистической. НЭП был своеобразным извинением за такое «не терпение сердца», но радикалы в окружении Ленина сорвали этот замысел, говоря словами Ленина, «всерьез и надолго». Утопия «развитого социализма» оказалась краткотечной, но воинственной. «Апофеоз беспочвенности» ярко выразил Н. Хрущев. Стуча каблуком по трибуне ООН, он заявил: «Мы вас закопаем!». И только под занавес СССР Ю. Андропов был вынужден признать: «Мы не знаем страны, в которой живем» (парафраз классика: «Мы живем, под собою не чуя страны»).

Таков поучительный финал большевистской футурологической утопии. Ее не разделяли только те, у кого нет сердца, но не поняли, что это тупик, именно те, у кого нет мозгов. Эта ситуация живо напоминает персонажа из кафкианского «Замка». По сюжету его узник несколько лет незаметно копал подкоп для побега, наконец, буквально увидел свет в тоннеле, и тут услышал голос надзирателя: «Поздравляю, ты в соседней камере».

Древо *версий будущего в наше время* поражает многообразием своих ветвей, и вопрос в том, соответствуют ли они корневой системе «старой доброй» футурологии. В рациональном виде эти «ветви» представлены еще недавно авторитетными моделями «общества всеобщего благоденствия», «посткапиталистического» (П. Дракер) общества, а с их быстротечным (по понятным причинам) угасанием, концепциями «технотронного» общества (З. Бжезинский), «третьей волны» (А. Тоффлер) и т. п. Однако наиболее влиятельной в России оказалась концепция [4], обоснованная в книге Д. Белла «Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования» (1973). Она была переиздана по-русски в 1999 г. с обширным авторским предисловием. Пик популярности постиндустриальной идеи Белла пришелся на 70—80 гг. — период технократической эйфории и социальной динамики Запада, с одной стороны, и дискредитации марксистской методологии в тупике и распаде квазикоммунистической системы — с другой.

Согласно Беллу, «речь идет о концепции типа «как будто»... это плод моего воображения, логическая модель того, что могло бы быть, модель, с которой социальная реальность будущего сопоставляется, чтобы выявить факторы, которые в состоянии направить развитие общества по иному пути» [5, с. LXXXVI]. Исходя из теории «факторов» или «осей» автор умозрительно «разъединя-

ет» общественные отношения и технологии, рассматривая их «как независимые исторические переменные». Так, пишет он, по «оси» общественных отношений можно мысленно расположить рабовладельческий, феодальный и капиталистический строи (так в тексте. — *И. Л.*), ...а по технологической «оси» — доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное общества» [5, с. ХСVIII—ХСIV]. Это не монистический, а *дуалистический* подход, в его ракурсе исчезает сам предмет обсуждения — общество как *целостность*.

Такая модель нашла поддержку западного истеблишмента, но встретила дружную оппозицию многих ведущих мыслителей. В центре обсуждения оказался вопрос ранее безоговорочного сторонника постиндустриальной концепции В. Иноземцева: «Можно ли определить складывающийся сегодня в западных странах порядок в позитивных терминах или же следует и далее пользоваться определениями, основанными на применении префикса „пост“?». Л. Туроу заметил, что «сегодня у нас нет названия для этого нового этапа развития. Но это не будет эпоха, которую можно будет обозначить как „пост“ — нечто». С точки зрения М. Голдмана, «употребление термина „пост“ стало неким анахронизмом... Я не думаю, что мы действительно находимся в постиндустриальной эре. Причиной является то, что промышленное производство не только остается весьма значимым, но и в определенной степени становится даже более важным, чем когда бы то ни было ранее, хотя технологические основы его меняются... даже производство программного обеспечения... остается одной из отраслей промышленности». Ясна и позиция Ф. Фукуямы: «Мы не сможем найти позитивного обозначения, описывающего эру, в которой мы живем, вплоть до той поры, пока данное общество не будет замещено последующим». В этом «параде звезд» значимы суждения и оценки Р. Инглхардта. Он оперирует понятиями «зрелое» или «передовое индустриальное общество» и изложил такую оценку в докладе на международной конференции в Москве в 1996 г. По З. Бауману, модерн — это «незаконченный проект». Наконец, А. Турен оперирует понятием «индустриальное общество» как его современным состоянием и, к примеру, полагает, что «Германия — это индустриальная страна, и решения там принимаются на основе индустриальных принципов».

А что же сам Белл? Характерно *умолчание* о «пост-» для его последних работ (он ушел из жизни в 2011 г.). Более того, судя по книге Белла и В. Иноземцева, российский эксперт «в качестве основной темы предложил „вопросы... эволюции постиндустриального общества“», но «Белл ответил, что считает эту проблематику *пройденным этапом*» [6, с. 12]. Это редкостный парадокс столь быстротечного «отречения от знамени».

Вслед за этим В. Иноземцев писал, что «нужно строить развитое индустриальное общество, которое одно и является предпосылкой постиндустриального» (2008). В его последней книге речь уже идет об «*излишней постиндустриализации*» и «индустриальном ренессансе».

Против такой логики в принципе нет возражений, но определение исторической перспективы не как темпорального «пост», а в позитивных терминах, возможно, еще впереди. Это не означает, что у парадигмы «постиндустриального общества» вовсе нет оснований в современной реальности. В развитых обществах возникли и крепнут элементы действительно постиндустриального *уклада*. Он основан на освобождении креативного потенциала и предполагает его расширенное воспроизводство. Его условно называют «обществом знаний», хотя от этого уклада до постиндустриального *способа* общественного производства как господствующего — еще историческая «дистанция огромного размера». Прощание с «души прекрасными порывами» футурологии и конкретно-историческая *мера* социального прогнозирования остаются методологически остро востребованными и стратегически безотлагательными императивами.

Чтобы адекватно выразить отмеченные объективные потребности, необходимо, с одной стороны, отмежеваться, говоря словами Энгельса, от так называемых «новых марксистов» [3, т. 37, с. 395]. Подобно персонажу платоновского «Чевенгура» Прокофию, они имели «все сочинения Карла Маркса для личного употребления, формировали всю революцию как хотели — в зависимости от настроения Клавдюши и объективной обстановки» [7, с. 81]. С другой стороны, в основание методологии действительно научного прогнозирования необходимо положить аутентичную марксистскую методологию триединства формационных, цивилизационных и культур философских смыслов-терминов постижения сути проблемы.

Эта методология получила признание самых известных «властителей дум» нашего времени. Она, убежден И. Валлерстайн, обязывает «...встать на плечи титанов XIX века и увидеть новые перспективы» [8, с. 368]. К. Поппер, крупнейший представитель позитивизма XX в., отмечает: «Все современные исследователи социальной философии обязаны Марксу, даже если они этого не сознают». Мыслитель пишет о «марксовской грандиозной философской системе, сравнимой... с системами Платона и Гегеля и даже превосходящей их... Маркс любил настоящую свободу» и, «в сущности, исповедовал веру в открытое общество» [9, с. 98, 156, 122, 230]. Главное в том, что «научный марксизм дал чрезвычайно плодотворный метод познания» [10, с. 177].



В центре философии Маркса — диалектика свободы и отчуждения. Отчужденному, «бедному» человеку всегда противостоит (вовне и в нем самом) «богатый человек... , нуждающийся во всей полноте человеческих проявлений жизни». «Богатый человек» — это творец *общественного богатства* — концепта, дающего ключ к гуманистическому и целостному видению мира человека и человека в мире. «Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека без каких-либо предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [3, т. 46, ч. 1, с. 476].

Маркс обосновал *формационный* анализ общества как системного и, следовательно, целостного социального организма. Автор «Капитала» ясно видит интегральный источник такой целостности. Ее ядром является не материальное производство, как это следовало бы из принципа «экономизма» или экономцентризма, а наоборот: «*все человеческие отношения и функции*, в какой бы форме и в чем бы они ни проявлялись, влияют на материальное производство и более или менее *определяющим* образом воздействуют на него (курсив мой. — И. Л.)» [3, т. 26, ч. I, с. 283]. В конечном счете не тот или иной «фактор», а именно «органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него недостающие ей органы» [3, т. 46, ч. I, с. 229].

С марксистских позиций даже экономический базис не может быть познан в чисто «экономическом» измерении. «Один и тот же экономический базис... благодаря бесконечно многообразным эмпирическим обстоятельствам — естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т. д. — может обнаруживать в своем проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирических обстоятельств» [3, т. 25, ч. II, с. 354].

Более того, базовый характер общественных формаций может быть и *внеэкономическим*. «То, что справедливо в отношении к современному миру, где господствуют материальные интересы, — пишет Маркс, — неприменимо ни к средним векам, где господствовал католицизм, ни к древним Афинам или Риму, где господствовала политика» [3, т. 23, с. 92]. Марксовский концепт «азиатского способа производства» вообще основан на примате этатистского (государствоцентричного) принципа,

и для России (как и многих других стран) — это традиционная и фундаментальная реальность. Вообще Маркс исходил из того, что «каждая данная... формация должна решать свои собственные... задачи; браться за решение задач, стоящих перед другой, совершенно чуждой формацией, было бы абсолютной бессмыслицей» [3, т. 22, с. 445].

Искомый смысл в том, что эволюция конкретно-исторического общества имеет свои относительно законченные *циклы*, которые определяются изменениями природы и взаимосвязей производства, распределения и потребления общественного богатства, специфическими процессами развертывания сущностных сил человека. Поэтому категория *общественной формации* — это не только инструмент структурно-функционального анализа общества, но и постижение структуры и динамики *человекотворчества* как глубинного *основания* развития формаций.

Маркс впервые в истории общественной мысли порвал с основным методологическим пороком — апелляцией к «извечной природе» человека. Для него, напротив, «вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» [3, т. 19, с. 20]. Именно поэтому не существует никакой априорной направленности ее развития. Классик обращает внимание на «противодействующие влияния, которые ослабляют и парализуют действие общего закона и придают ему характер лишь тенденции». Так происходит потому, что их действие перекрещивается с действием других законов. В реальности господствующий и воспринимаемый как «нормальный» закон противоречиво взаимодействует с унаследованными смыслами предыдущих формаций и *зародышевыми* состояниями будущих формаций.

Была ли концепция Маркса футурологической разновидностью эсхатологии? Уже на ранней ступени своего творчества он отмежевался от попыток легового гегельянства подменить понимание истории как естественно-исторического процесса псевдореволюционной идеей достижения абсолютной свободы. «Все эти попытки, — иронически писал он, — напоминают того учителя гимнастики, который в качестве самого лучшего метода обучения прыжкам предложил следующий: ученика подводят к большому рву и с помощью веревочки отмечают, до какого места он должен прыгать *через* ров. Понятно, ученик должен был прыгать постепенно, и в первый день не должен был перемахнуть через весь ров; время от времени веревка должна была передвигаться все дальше. К сожалению, ученик при первом же уроке упал в ров... Учитель был немец, а ученика звали „Свобода“» [3, т. 1, с. 81].

Напомним реплику Маркса в адрес современников-позитивистов, которые обвиняли его как раз

в обратном — принципиальном нежелании заниматься «системосозиданием», конструированием законченных, «в последней инстанции» социальных систем. «Revue Positiviste, — пишет он, — упрекает меня, с одной стороны, в том, что я рассматриваю политическую экономию метафизически (примечательное признание Маркса как социального философа, а не „экономиста“. — И. Л.), а с другой стороны — отгадайте-ка, в чем? — что я ограничиваюсь критическим расчленением данного, а не сочиняю рецептов (контровских?) для кухни будущего» [3, т. 23, с. 19].

Исходя из деятельно-преобразующей и динамической природы человека, Маркс поставил под сомнение возможность ее «окончательного» познания и на этом основании — построения идеальной модели общественного устройства. Поэтому он, по его словам, не терпел «попов марксистского прихода» и в этом антидогматическом смысле даже объявлял себя «не марксистом». Если его взгляды объективно и являются системой воззрений на человека и его мир, то она имеет *открытый* характер. Ф. Энгельс подчеркивал: «Никогда нельзя достичь этого понимания, пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской теории» [3, т. 19, с. 121].

Метод марксизма по определению *антиэсхатологический*. Он исходит из анализа объективных *тенденций*, которые латентно уже сформировались или выявились в общественной практике и при условии воспроизводимых обстоятельств являются существенными приметами *вероятного* будущего. Да, Маркс — коммунист. Но его коммунизм принципиально *антидогматичен*: «Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [3, т. 46, ч. 1, с. 476].

Марксовский исторический оптимизм понятен. По Тойнби, «парадоксальным, но глубоко истинным и важнейшим принципом жизни является то, что, для того чтобы достигнуть какой-то определенной цели, следует стремиться не к самой этой цели, но к чему-то еще более возвышенному, находящемуся за пределами данной цели» [11, с. 528]. Понять Маркса — не значит *принять* его революционное «нетерпение сердца», известную переоценку степени реальной зрелости общества.

«Теория суха, но вечно древо жизни зеленеет». В контексте марксистского наследия прослеживается эвристический потенциал не только формационной методологии, но и ее *пределы*, и отсюда — широкое обращение к *культурно-цивилизационному* инструментарию.

Одна из сквозных тем марксизма — альтернативы «различающихся ступеней цивилизации». Маркс

не ограничивался, подобно Руссо или Бакунину, проклятиями в адрес частной собственности, а усматривал в ней необходимый на определенных исторических этапах цивилизационный институт. Впервые он обнаруживает *общую* тенденцию: технологически более развитая страна показывает менее развитым картину их собственного *цивилизационного* (но отнюдь не культурного) будущего.

Таким образом, человеческая деятельность структурирована в пространстве и времени и является *творением* формаций. Они — воплощенное, определенное, внешне выраженное бытие целостности сфер, моделей и ценностей культуры, их устойчиво повторяющихся и вместе с тем динамичных, неповторимых связей. Запечатлевая, храня, воспроизводя и до известного времени совершенствуя импульсы, заданные культурой — демиургом, формация создает отношения и институты, которые в целом благоприятны для творческой деятельности субъекта культуры — творца материальных, социальных и духовных производительных сил. Таковы этапы в общем и целом *восходящего* развития общественных формаций.

Однако, подобно любой структуре, общественная формация обладает инерциальным свойством цивилизационной *конструкции*, тяготеет к самодостаточности. Это ее не априорное свойство, а выражение интересов определенных социальных сил. На известном этапе способность такой конструкции быть матрицей исторического творчества скудеет и иссякает, и она становится его прокрустовым ложем, лишается легитимности. Культура, напротив, изначально и непреходяще есть творческая *реконструкция*, она непрестанно самообновляется, стремится к преодолению устаревших цивилизационных форм. Благодаря этому культура обеспечивает жизнеспособность формаций в достижимых на ее базе пределах и на этапе исчерпания их потенциала отрицает устаревшие стереотипы отношений и структур, подготавливая и обеспечивая восхождение к качественно новому, более жизнеспособному и легитимному социальному организму.

В такой «любви-ненависти» культуры и ее цивилизационных ипостасей — формаций обнаруживается решающее сущностное и динамическое различие между ними. Культура — *непреходящая* драма человекотворческой деятельности, а формации — *преходящие* акты этой драмы, «калифы» на исторический час. Секрет жизнестойкости культуры в том, что она охраняет и воспроизводит свое первородство — творческую жизнедеятельность людей *благодаря или вопреки* обстоятельствам. В культурной деятельности *не столько* обстоятельства творят людей, *сколько* люди творят обстоятельства.

Однако верно и то, что в марксизме эти идеи еще не обрели характера интегративной парадигмы. В ус-

ловиях безраздельного господства капиталистической формации и ее триумфальной экспансии представления о культуре и цивилизации еще не выявились как «последние основания» развития общества. Эта проблематика стала центральной в XX—XXI вв., и исходя из накопленного социально-гуманитарного знания она требует концептуального обобщения и обновления категорий «культура», «цивилизация» и связанных с ними смысловых терминов.

*Культура* — это «царство свободы», субъектная и «становящаяся», динамическая деятельность, творческий и ценностно-ориентированный процесс реализации способности человека к социальному освобождению, в конечном счете — к творчеству. *Цивилизация* же — «царство необходимости», объектная, опредмеченная и относительно «ставшая» сторона деятельности, «застывшая культура», ее результаты. По А. Тойнби, «культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации» [11, с. 367].

Не менее непреходящая реальность «схвачена» Ницше: «*Культура contra цивилизация*. Высшие точки подъема культуры и цивилизации не совпадают... Цивилизация желает чего-то другого, чем культура: может быть, даже чего-то прямо противоположного... *От чего я предостерегаю?* От смешения... средств цивилизации с культурой» [12, с. 97]. Тем не менее еще далеко не реализована способность «отделить взаимно друг от друга проникающие комплексы форм культурного и цивилизационного сосуществования» [13, с. 74].

Более того, «устойчивость» корабля общественной практики не ограничивается взаимодействием этих комплексов и проходит «бермудский треугольник» «культура — цивилизация — варваризация». Ф. Достоевский подчеркивал, что человек и его мир — это «бездна над нами и бездна под нами». Ему же принадлежит авторство глубокого парадокса: «Начав с неограниченной свободы, я завершаю неограниченным деспотизмом». Смысл этого парадокса раскрыл Ф. Ницше в образе «человекозверя», который «мечется и ревет, запертый в подвалах культуры». Дж. Оруэлл также полагал, что «небеса и преисподняя расположены по соседству» [14, с. 99].

Апокалиптическая тень «преисподней» предстает во многих ипостасях — в «войне всех против всех» за ресурсы и престиж, в работнике-роботе («термите», по Экзюпери), в «клиповом» мировидении большинства потребителей информационной революции, но особенно — в предвидимой Гёте «милитаристской эпохе», в экстреме современного Терроринтерна [15]. У А. Камю были веские основания привлечь внимание к тому, что «варварство никогда не бывает временным» [16, с. 370], а З. Бауман определяет эти процессы как «вторичную варваризацию».

Таким образом, культурфилософская проблематика заключена в пределах смыслового четырехугольника «*формация — культура — цивилизация — варваризация*». В этой связи особенно напряженными являются фундаментальные вопросы: «Есть бытие. Но каким именем его назвать?» или «Какое тысячелетие на дворе?». Более предметно — возможен ли формационный подход для выражения современной реальности или какая формация определяет характер и основное содержание чреватой неопределенностью современной эпохи? Мой ответ по существу: в первом столетии нового тысячелетия человечество пребывает в обстоятельствах переходной (транзитивной) *полиформационной* реальности. Говоря словами классика, «все перемешалось в доме...» — орда, или «человек-масса», рабовладение, «промышленный феодализм» (Фурье), капитализм, квазисоциализм, неоиндустриальный, постиндустриальный и информационный уклады. Их субъекты «живут в разных веках, на разных планетах» (Бердяев). Примеров существования целых общностей людей и государств как будто в наше время, но «на других планетах», достаточно много.

Тем не менее *основной тренд* среди этих тенденций — новая модернизация, и в ее многоликом мейнстриме формируются постиндустриальный / информационный уклады общества.

#### Список цитированных источников

1. Ницше, Ф. Сочинения / Ф. Ницше. — М., 1998. — Т. 1.
2. Гёте, И. В. Собрание сочинений. — Т. 2 / И. В. Гёте. — М., 1976.
3. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения: в 39 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — М., 1955—1974. — Т. 3, 19, 22, 23, 25, ч. 2, т. 26, ч. 1, т. 37, 46, ч. 1.
4. Левяш, И. Я. Постиндустриализм: проблема адекватности концепта / И. Я. Левяш // Обществ. науки и современность. — 2001. — № 1. — С. 153—161.
5. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. — М., 1999.
6. Белл, Д. Эпоха разобщенности / Д. Белл, В. Иноземцев. — М., 2007.
7. Платонов, А. Чевенгур / А. Платонов // Дружба народов. — 1988. — № 3—4.
8. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира. Социология XXI века / И. Валлерстайн. — М., 2005.
9. Понпер, К. Открытое общество и его враги / К. Понпер. — М., 1992.
10. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М., 1994.
11. Тойнби, А. Постигание истории / А. Тойнби. — М., 2003.
12. Ницше, Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. — М., 1994.
13. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. — М., 1993.
14. Оруэлл, Дж. Сочинения: в 2 т. / Дж. Оруэлл. — Пермь: Капик, 1992. — Т. 2: Эссе, статьи, рецензии.
15. Левяш, И. Я. Война как Голгофа гуманизма / И. Я. Левяш // Свобод. мысль. — 2015. — № 1. — С. 175—196.
16. Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю. — М., 1990.

Дата поступления в редакцию: 10.06.2015 г.